

Carlo Genova

Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose

Quarta di copertina:

Pregheiera, pellegrinaggio, partecipazione ai riti, turismo religioso sono solo alcune delle numerose pratiche comunemente considerate caratterizzanti il campo religioso. Ma da tempo ormai e sempre più spesso i significati che gli individui coinvolti assegnano a queste pratiche si rivelano fortemente personalizzati, sempre meno derivanti da appartenenze religiose e insegnamenti dottrinari, e sempre più legati invece a quadri interpretativi personali, mentre tali pratiche si compongono ed interagiscono in veri e propri lifestyles. All'analisi di tali pratiche, attraverso i risultati delle più recenti ricerche internazionali, e alla ricerca di nuove chiavi di lettura, dentro e oltre i confini del religioso, è dedicato il volume.

Carlo Genova è ricercatore presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università degli Studi di Torino, dove insegna Sociologia dei processi culturali e Stili di vita e spazi urbani. I suoi principali campi di ricerca riguardano stili di vita, subculture, culture giovanili, analisi sociale dello spazio. Tra i volumi pubblicati: *Lifestyles and Subcultures. History and a New Perspective* (Routledge, 2016, con Luigi Berzano), *Sociologia dei lifestyles* (Carocci, 2011, con Luigi Berzano), *Attivamente impolitici. Giovani, politica e partecipazione in Italia* (Aracne, 2010).

Cap. 1 Il religioso e i suoi tratti

1.1 Dimensioni

Lo studio della religione è stato come noto uno dei campi fondamentali della riflessione sociologica ed antropologica, ovvero – potremmo dire semplificando – della riflessione scientifica contemporanea sul funzionamento delle società e sull'agire degli individui al loro interno. E' indicativo in tal senso osservare come tutti gli studiosi comunemente considerati come i “padri” della sociologia (Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Weber, Simmel) abbiano dedicato una parte del proprio lavoro all'analisi del fenomeno religioso, e come lo stesso valga per i padri dell'antropologia (Tylor, Robertson Smith, Frazer, Lévy-Bruhl, Mauss). Studiare la società ha dunque significato da subito studiare anche le forme attraverso le quali gli individui che ne fanno parte sviluppano il proprio rapporto con la dimensione religiosa del vivere. Molteplici possono essere le ragioni chiamate in causa per spiegare questa centralità del tema religioso, ma nel complesso si può sicuramente affermare che la religione abbia storicamente costituito e costituisca tuttora una delle forme principali attraverso le quali si sono sviluppate le diverse culture, e che rappresenti un punto di osservazione privilegiato per l'elaborazione di modelli analitici poi adottabili anche nell'analisi di processi culturali più generali.

In conseguenza di questa sua lunga ed articolata biografia, lo studio scientifico della religione ha ormai accumulato un quadro articolato di approcci, concetti e chiavi interpretative, orientati a cogliere i tratti di volta in volta caratterizzanti le modalità di rapporto con il sacro peculiari dei diversi contesti e dei diversi momenti storici così come gli elementi che permettono di spiegarne l'evoluzione. Tra i diversi studiosi non vi è naturalmente sempre accordo su strumenti concettuali e chiavi di lettura, ma uno dei presupposti oggi maggiormente condivisi riguarda la natura multidimensionale del fenomeno religioso. Introdotto da Lenski (1961), sistematizzato da Glock e Stark (1965) e successivamente ripreso e rivisto da molti altri studiosi secondo prospettive differenziate, l'approccio multidimensionale suggerisce di scomporre l'analisi del rapporto degli individui con il religioso in differenti dimensioni non reciprocamente dipendenti sebbene tra loro interconnesse. Quante e quali debbano essere tali dimensioni è una questione aperta sulla quale non vi è pieno accordo, tuttavia un asse in tal senso largamente riconosciuto è quello che distingue tra

analisi dei comportamenti, analisi delle credenze e analisi delle appartenenze: per dirlo nei termini più generali possibili, una cosa è indagare quali azioni gli individui compiono, altra cosa è indagare quali credenze abbiano, altra cosa ancora infine è indagare le eventuali forme collettive in cui tali credenze e azioni sono condivise e le forme di coinvolgimento che gli individui sviluppano nei loro confronti.

Dalla metà degli anni Novanta la letteratura ha esplicitamente sottolineato la complessità crescente dei rapporti tra queste tre dimensioni di analisi. Una delle formule più note con le quali è in tal senso stata descritta la religiosità contemporanea è stata così il «believing without belonging» di Grace Davie (1994), dove il versante del believing si riferisce congiuntamente alle dimensioni di credenza, esperienza e sentimento, mentre il versante del belonging contiene il riferimento sia alla pratica (behaving) (intesa anzitutto come partecipazione rituale collettiva ma anche come attività di tipo individuale) sia all'appartenenza ad un gruppo. Se in generale quindi credenza, appartenenza, pratica personale e partecipazione ai riti rappresentano quattro componenti distinte della religiosità teoricamente compresenti e interconnesse tra loro, di fatto invece oggi si presentano secondo molteplici assetti diversificati (es. credo ma non pratico, credo ma non appartengo, pratico – individualmente o collettivamente – ma non appartengo, appartengo ma non credo, pratico individualmente ma non collettivamente, ecc.).

Ma se il quadro complessivo di combinazioni possibili tra queste diverse componenti si rivela di principio particolarmente ampio e complesso (Genova 2012b, pp. 231-232), quali sono concretamente i tratti peculiari delle forme attuali di religiosità? Quali sono cioè i profili maggiormente caratterizzanti la religiosità odierna?

Fornire risposte a questo tipo di domande è forse impossibile e sicuramente sempre rischioso. Anche circoscrivendo l'attenzione a specifici contesti territoriali (l'Occidente, l'Europa, l'Italia) e alle tradizioni predominanti al loro interno (cristianesimo, cattolicesimo), il rischio di proporre semplificazioni eccessive – che nel tentare di schematizzare la realtà arrivano poi a distorcerla – è sempre molto elevato. Per gli obiettivi di questo volume è però importante richiamare qui tre tratti in particolare che la letteratura internazionale più recente identifica come caratterizzanti le attuali direzioni di mutamento della religiosità: de-istituzionalizzazione, personalizzazione, emersione di nuove forme sociali del religioso (Beck 2009; Berger, Davie, Fokas 2010; Day 2011; Garelli 2011; Turner 2011; Gorski, Kyuman Kim, Torpey, VanAntwerpen 2012; MacKian 2012; Gauthier, Martikainen 2013; Giordan, Pace 2014).

1.2 Linee di sfondo

Cominciamo dal primo tratto, la de-istituzionalizzazione del credere. L'immagine tradizionale della credenza religiosa individuale la descrive come fortemente influenzata quanto a forma e contenuti dai processi di socializzazione attraverso cui i modelli predominanti in un dato contesto culturale vengono trasmessi agli individui che vi nascono e crescono sia attraverso l'opera delle istituzioni religiose sia attraverso famiglia, scuola, mass media. Le ricerche sottolineano come invece ormai da tempo tali processi si siano indeboliti, e in particolare come la capacità delle istituzioni religiose di trasmettere – direttamente o indirettamente – i propri modelli culturali sia sempre meno efficiente.

Il secondo tratto, strettamente connesso al precedente, è invece relativo alla personalizzazione del credere. Percependo più debolmente il vincolo di obbedienza nei confronti delle autorità religiose tradizionali, vedendo socialmente riconosciuta, legittimata e anzi spesso invocata, la libertà di scelta personale, l'individuo si trova nella posizione di potere, se non addirittura di dovere, scegliere non solo tra un carnet di possibili proposte religiose organiche predefinite (tradizioni, dottrine, organizzazioni religiose), ma anche tra specifiche credenze ed elementi di fede, potenzialmente decontestualizzabili dalla tradizione/dottrina/organizzazione all'interno della quale erano stati elaborati, con la conseguente emersione del cosiddetto “*bricolage* religioso” e della cosiddetta “religione (ma forse sarebbe meglio dire religiosità) *à la carte*”, ovvero di una crescente

tendenza al sincretismo e all'ibridazione in cui è lasciata in larga parte all'individuo la questione della composizione dei diversi elementi di fede in un insieme organico e "coerente" (Hervieu-Léger 1993; Roof 1993).

Il terzo tratto, meno tematizzato ma che è fondamentale subito esplicitare per evitare fraintendimenti, riguarda l'emersione di nuove forme sociali nel campo religioso. De-istituzionalizzazione e personalizzazione del rapporto con il religioso non implicano infatti necessariamente una sua individualizzazione, ma possono invece affiancarsi anche allo sviluppo di nuove modalità di condivisione. L'indebolimento delle forme organizzative tradizionali della pratica religiosa in particolare non si traduce necessariamente in modalità individualizzate di rapporto con il sacro ma si affianca invece non solo ad una parallela elaborazione di nuove forme rituali, o comunque di nuove modalità di azione individuale collettivamente coordinate, ma anche all'emersione di nuove forme di legame, di condivisione e di organizzazione religiosa (Roof 1999; Fuller 2001).

Il quadro complessivo emergente dall'intersezione di questi tre processi acquista allora alcuni specifici caratteri distintivi. Credenze e pratiche religiose, come tutti gli altri oggetti culturali, rappresentano prodotti dell'interazione sociale la cui persistenza nel tempo, attraverso le generazioni, è affidata ai processi di socializzazione. Ciò che si osserva oggi in diversi contesti territoriali è però un indebolimento rispetto al passato della capacità della famiglia, della scuola, dei mass media, così come delle stesse organizzazioni religiose – ovvero delle tradizionali agenzie di socializzazione religiosa – di trasmettere credenze e pratiche: confrontando cioè la diffusione di tali elementi culturali all'interno di differenti coorti si può osservare con una certa regolarità una loro progressiva minore presenza; e parallelamente lo stesso ruolo riconosciuto a tali agenzie dagli individui nei processi di elaborazione delle identità religiose e delle corrispondenti pratiche si rivela indebolito. Anche in quei contesti, come quello italiano, in cui la dichiarazione di appartenere ad una religione – nella fattispecie quella cattolica – rimane particolarmente diffusa, si può parallelamente osservare non solo una flessione di tale appartenenza rispetto alle generazioni precedenti, ma altresì una parallela flessione della diffusione degli elementi di credenza religiosa connessi a tale fede e soprattutto delle relative pratiche religiose. Allo stesso modo la diffusione delle ritualità tradizionali e istituzionalizzate si rivela non solo più debole di un tempo ma anche più fortemente legata a una varietà di significati sociali e culturali spesso distanti da quello dottrinario. Non stupisce allora che gli specifici carnet di credenze e pratiche adottati da ciascun individuo siano sempre più personalizzati e sempre più ibridi, segnati cioè dalla presenza di componenti selezionate e non di rado derivanti da differenti tradizioni religiose, rispetto alle quali non si sviluppano forme forti di identificazione o di riconoscimento di autorità quanto piuttosto atteggiamenti di esplorazione e di composizione. Anche nella condivisione collettiva di pratiche e credenze è allora l'atteggiamento di sperimentazione a prevalere: l'avvicinamento a gruppi e organizzazioni religiosi sempre più spesso passa prima dal coinvolgimento in attività, dall'adozione di pratiche, e solo dopo dalla conoscenza della dottrina e dalla condivisione delle credenze; le forme organizzative di tali gruppi maggiormente apprezzate sono perlopiù orizzontali e "leggere"; le modalità di coinvolgimento al loro interno sono perlopiù caratterizzate da appartenenze fluide e non esclusive, in cui l'agire e le relazioni interpersonali costituiscono elementi fondamentali di identificazione e riconoscimento alla pari del credere, se non addirittura più rilevanti.

Ecco allora delinearsi l'immagine di una progressiva erosione non tanto della dimensione collettiva del religioso, sebbene in parte più debole che in passato, quanto soprattutto della sua declinazione istituzionalizzata, ed una crescente centralità invece dell'individuo, e di un suo approccio più libero e più riflessivo al credere, anche nelle esperienze collettive (Taylor 1989, 2002). E laddove tra la libertà del soggetto, il perseguimento dei suoi bisogni e interessi, e le "istituzioni del credere", con i loro riferimenti dogmatici e normativi, emergano tensioni, spesso queste sono risolte attraverso l'emersione appunto di "fraternità elettive" più informali (Hervieu-Léger 2000) che permettono il mantenimento di una religiosità collettiva ma in una maggiore

preservazione della libertà individuale.

A fronte di tali tendenze molte ricerche e riflessioni sono allora state sviluppate su due fronti principali. Sul primo versante, portando l'attenzione sull'intera popolazione di un territorio, da un lato è stata ampiamente indagata la diffusione delle credenze, degli atteggiamenti e dei comportamenti religiosi più tradizionali, dall'altro sono state esplorate l'emersione e la diffusione di nuove credenze e forme di partecipazione. Sul secondo versante, attraverso studi puntuali su popolazioni specifiche, sono state invece indagate organizzazioni e comunità di pratiche religiose numericamente più circoscritte – sia emergenti che storiche – nella prospettiva anzitutto di ricostruirne un profilo sociale e culturale. Ma se nel secondo caso esplicita attenzione è stata spesso data anche ai significati individualmente e collettivamente attribuiti dagli attori alle diverse pratiche, minore attenzione a questa dimensione sembra invece emergere nel primo caso, dove la questione del significato individualmente attribuito alle pratiche religiose sembra aver raccolto meno interesse ed essere congiuntamente stata perlopiù considerata o riconducibile ai precetti dottrinari o deducibile in modo indiretto dal quadro di atteggiamenti culturali e religiosi più generali espressi dagli individui.

Interesse di questo volume è allora proprio indagare questo rapporto tra azioni e significati nel campo religioso in riferimento ad alcune pratiche considerate tradizionali. Sulla base degli elementi precedentemente introdotti, l'obiettivo sarà in particolare quello di valutare se e come all'interno di tali pratiche religiose siano all'opera quei processi di de-istituzionalizzazione, personalizzazione e di emersione di nuove forme sociali cui si è fatto riferimento, e di osservare quali modelli interpretativi permettano oggi meglio di comprendere la loro adozione. Nelle pagine che seguono si porterà in particolare l'attenzione su quattro specifici fenomeni (preghiera, partecipazione ai riti collettivi, pellegrinaggio e turismo religioso), con lo sguardo concentrato sul presente (le ricerche considerate sono state perlopiù sviluppate negli ultimi quindici anni), avendo come contesto geografico e culturale privilegiato di riferimento quello europeo, ed in particolare italiano (sebbene spunti e riflessioni siano stati sviluppati anche a partire da ricerche dedicate ad altri territori).

Cap. 2 Quattro pratiche

2.1 Preghiere

La preghiera costituisce sicuramente una delle pratiche maggiormente diffuse nel campo religioso. Secondo le definizioni più consolidate (Gill 2005; Oberlies 2006) la preghiera è una forma di comunicazione religiosa, e in particolare indica le modalità attraverso cui l'individuo, singolarmente o collettivamente, si pone in comunicazione con il divino e con lo spirituale. Questa forma di comunicazione potrà svilupparsi – in modo individuale o collettivo – mentalmente, attraverso una recitazione silenziosa, oralmente, attraverso la parola, e corporalmente, attraverso gesti e movimenti.

A fronte di questa definizione piuttosto semplice, la varietà di forme e di significati che la preghiera di fatto assume si rivela però particolarmente ampia. Per cercare di sistematizzare questa complessità, una distinzione alquanto condivisa riguarda i contenuti della preghiera, distinguendo tra: preghiera rituale, in cui vi è una recitazione attraverso la lettura o la ripetizione a memoria di un testo predefinito; preghiera di richiesta, in cui vi è la domanda di conseguire specifici risultati per sé o per altri; preghiera colloquiale, al centro della quale vi è una conversazione con il divino; preghiera meditativa, in cui prevalente è una componente di intimità con il divino, di percezione della sua presenza, di pensiero rivolto ad esso, ma anche di intimità con se stessi (Poloma, Pendelton 1989; Benson, Wirzba 2005; Breslin, Lewis 2008; per una riflessione più generale sullo studio, in particolare sociologico, della preghiera si possono vedere i lavori recentemente curati da Giordan e Woodhead 2013, 2015). In questa prospettiva la preghiera può essere allora intesa come un mezzo per stabilire connessioni in tre direzioni: interna, come auto-esaminazione; esterna, come

rafforzamento delle relazioni inter-umane; e superiore, centrata sulla relazione umano-divino (concretamente peraltro le preghiere contengono spesso componenti di tutte e tre queste forme di connessione).

Nel complesso l'analisi della preghiera deve dunque considerare la sua direzionalità, la sua intenzionalità e i collegamenti che essa sviluppa (Ladd, Spilka 2002, 2006), e deve avvenire considerando congiuntamente le parole e le azioni fisiche con le quali si svolge, gli intenti che sono alla sua base, gli effetti forniti all'individuo, i referenti a cui si rivolge, i luoghi ed i tempi nei quali viene condotta nonché le modalità secondo le quali avviene, distinguendo in particolare tra preghiere collettive all'interno di eventi rituali, preghiere di gruppo e orazioni individuali (Bänziger, Janssen, Scheepers 2008; Krause 2011).

Si tratta naturalmente di una schematizzazione molto generale. Se si guarda alle funzioni – ma potremmo anche dire ai significati – attribuite alla preghiera, la letteratura fa emergere infatti una tipologia molto più complessa, che distingue tra: preghiere di richiesta, in cui si chiede qualcosa di cui si manca, sia questo di natura spirituale o materiale; di intercessione, in cui si chiede qualcosa per qualcun altro; di confessione, in cui si chiede perdono per i propri peccati; di lode, benedizione, adorazione, in cui si elogia Dio; di relazione, in cui si cerca il contatto con il creatore; di ringraziamento; di meditazione, in cui si fa ordine nei propri pensieri; ritualistiche o cerimoniali; colloquiali o di comunicazione in senso stretto, in cui si instaura un dialogo con il divino, con l'altro o con sé stessi (Poloma, Pendleton, 1989, p. 48-51; Khoury 2004, p. 564; Ladd, Spilka 2006, p. 233; Cipriani 2011). Naturalmente si tratta ancora una volta di distinzioni tutt'altro che nette, poiché se le diverse modalità possono prevalere nelle diverse tradizioni religiose o nella pratica dei singoli individui, esse possono anche essere compresenti, non sono cioè mutualmente esclusive. Si tratta inoltre di una tipologia necessariamente parziale e incompleta, e che tuttavia permette di cominciare a cogliere la multiformità del fenomeno.

Proprio rispetto alla questione dei significati è importante sottolineare come la preghiera personale si sviluppi spesso all'interno di un contesto di costumi, credenze religiose e istituzioni in cui gli individui sono stati socializzati (Zaleski, Zaleski 2005; Levine 2008), e sia spesso condotta anche all'interno di riti religiosi o di gruppi e comunità che rafforzano le regole di recitazione ed interpretazione. Tuttavia anche individui che fanno riferimento al medesimo gruppo di fede, che appartengono alla medesima comunità religiosa, possono avere differenti interpretazioni ed esperienze delle singole preghiere; più in generale la preghiera può essere sperimentata al di fuori delle indicazioni dottrinarie di una particolare religione non solo da parte di individui che non hanno una specifica appartenenza religiosa ma altresì nelle situazioni in cui tale appartenenza invece c'è e presenta linee guida esplicite in merito a quando e come pregare (McInnes Miller, Chavier 2013). Anche laddove l'individuo faccia riferimento ad una specifica tradizione religiosa non solo infatti le parole e i gesti corporei che costituiscono l'atto della preghiera si sviluppano all'interno di un dialogo tra le sensibilità individuali dell'attore ed i modelli sociali e dottrinari con il quale questi viene a contatto, ma sono gli stessi significati, l'interpretazione, di tali parole e di tali gesti a svilupparsi attraverso un'interazione, più o meno complessa, tra questi due versanti. La dimensione normativa della preghiera è dunque variabile nella sua forza all'interno dei diversi contesti e per i diversi attori (Levine 2008: p. 83). Il che significa sul piano delle azioni una variabile possibilità per l'individuo di esprimere la propria preghiera attraverso gesti e parole più o meno codificati sulla base di una dottrina collettivamente condivisa e controllata da un'istituzione ecclesiastica; e sul piano dei significati un'altrettanto variabile possibilità di interpretare secondo le proprie sensibilità ragioni e funzioni di quella preghiera.

Complessivamente ciò che emerge in modo chiaro, considerando l'eterogeneità di modalità e funzioni che le ricerche mettono in luce, è quindi la variabilità e la complessità di significati che la pratica della preghiera può assumere a livello individuale e collettivo; significati che solo in parte possono essere ricondotti all'interno del ruolo che la dottrina religiosa definisce per tale pratica, e più in generale all'interno dei confini del religioso, e che invece in larga misura oltrepassano tali

confini e concernono invece soprattutto i processi interpretativi, di significazione, sviluppati più autonomamente da individui, collettività e gruppi, sia laddove questi attori si pongano in modo autonomo rispetto a identificazioni e appartenenze nei confronti di tradizioni, dottrine ed istituzioni religiose, sia laddove invece mantengano comunque per loro stessi tali punti di riferimento.

2.2 Riti

A fianco della preghiera, la partecipazione ai riti rappresenta un altro elemento fondamentale di cui tenere conto nell'analisi del fenomeno religioso. L'indagine di tale oggetto tuttavia presenta anche difficoltà particolarmente significative, riconducibili a due specifiche peculiarità di questo ambito di studi. In primo luogo infatti parlare di riti religiosi significa fare riferimento ad un panorama di fenomeni specifici non solo fortemente eterogeneo ma anche affrontato da parte della ricerca attraverso concetti e chiavi di lettura differenziate. Anche il fenomeno della preghiera così come quello del pellegrinaggio che sono qui presi in considerazione presentano evidentemente una variabilità storica, sociale e culturale particolarmente forte, e tuttavia tale variabilità non ha impedito all'interno delle scienze sociali di sviluppare per questi fenomeni categorie concettuali sufficientemente definite. Per quanto riguarda i riti religiosi al contrario tale definizione concettuale sembra ancora mancare, al punto che qualsiasi ricerca su questi ultimi si scontra anzitutto con le difficoltà di identificare anche solo i termini attraverso i quali definire i confini dell'oggetto di studio. Paradossalmente, l'impressione è che se il concetto di rito/rituale, nella sua accezione più ampia di processo sociale, ha ormai conquistato confini concettuali piuttosto delineati, laddove venga invece declinato in senso religioso si trova invece a dividere invece il proprio spazio semantico con altri concetti concorrenti, come quelli ad esempio di cerimonia e di celebrazione, e sembra in qualche modo risultare maggiormente sfocato (significativamente uno dei più recenti testi introduttivi al tema riporta congiuntamente nel titolo i tre termini di "rito", "rituale" e "festival" (Salamone 2004); efficaci tentativi di sistematizzazione teoretica del concetto di "rituale" si possono trovare in Bell 1992 e 1997, mentre per una ricognizione sulla variabilità dei riti nelle diverse tradizioni religiose si veda Melton 2011). In secondo luogo, considerando in particolare le ricerche empiriche più recenti condotte su questi temi, il quadro sembra comporsi di due tipi principali di contributi: da un lato ricerche quantitative volte soprattutto a considerare la diffusione della partecipazione ai riti religiosi più istituzionalizzati (ad esempio la messa nel caso del cattolicesimo) e a cercare di spiegare l'impatto esplicativo che sul coinvolgimento individuale all'interno di tali riti possono giocare differenti variabili di posizione sociale, di atteggiamento e di contesto; dall'altro lato ricerche di taglio etnografico orientate soprattutto alla descrizione di riti più vicini al campo della cosiddetta religiosità popolare e ad una loro interpretazione sulla base della loro collocazione all'interno di un sistema culturale più ampio, con un'attenzione quindi perlopiù orientata ai significati istituzionali e dottrinali del rito o alle sue funzioni socio-culturali. In entrambi i casi piuttosto debole nel complesso è l'attenzione per le concrete forme di coinvolgimento individuale all'interno di tali riti, per i vissuti personali, cioè per le concrete azioni sviluppate dagli individui durante il loro svolgimento (al di là delle prescrizioni dottrinarie) e per i significati che questi stessi individui pongono alla base di tale coinvolgimento, sebbene soprattutto la ricerca sulle forme meno istituzionalizzate di ritualità religiosa stia progressivamente rafforzando tale prospettiva di analisi. In riferimento allo stesso fenomeno della partecipazione alla messa cattolica, sul quale esiste una consistente ed organica letteratura di ricerca, molto rari si rivelano i lavori che si concentrano sul significato che tale partecipazione assume agli occhi degli individui che vi sono coinvolti, sulle concrete modalità di tale partecipazione attraverso l'analisi dei vissuti riportati o delle azioni individuali, sulle interpretazioni personali della scelta di prendervi o meno parte regolarmente, sulle caratteristiche specifiche assunte dal rito nelle sue concrete puntuali declinazioni e sull'influenza che tali caratteristiche possono avere sulla partecipazione. Con ciò non si intende dire che in letteratura siano rare le riflessioni interpretative su questi temi, ma piuttosto che tali riflessioni si sviluppino perlopiù in assenza di dati di ricerca su questi aspetti specifici.

Rendendo esplicite tali difficoltà, ciò che in questa sede interessa maggiormente sottolineare è la caratterizzazione sempre più personalizzata che anche la partecipazione ai riti più istituzionalizzati oggi presenta. Anzitutto si può infatti notare come la regolarità di partecipazione ai riti, e in qualche modo anche lo sviluppo di forme di identificazione con essi, tendano a passare attraverso non solo, o non tanto, una conoscenza ed una adesione ai principi dottrinari che ne spiegano il significato dal punto di vista istituzionale e ne prescrivono il rispetto, ma soprattutto attraverso un apprezzamento delle concrete modalità di svolgimento del rito in riferimento alle motivazioni ed ai bisogni personali che l'individuo vi riconduce. Inoltre si può osservare come frequente sia la ricerca e l'apprezzamento di forme di personalizzazione del rito che permettono l'inserimento al suo interno di riferimenti specifici a temi e sensibilità di interesse per i partecipanti. Più in generale si può osservare come la regolarità di partecipazione ai riti sia spesso connessa a motivazioni ed interessi di tipo esperienziale, emozionale, culturale, sociale, rispetto ai quali la dimensione dottrinaria, e soprattutto un suo eventuale aspetto prescrittivo, rivelano un peso decisamente più circoscritto.

Non stupisce allora di osservare forme di coinvolgimento nei riti spesso significativamente incostanti nel tempo, non solo ad uno sguardo di lungo periodo ma anche all'interno di lassi di tempo più brevi, così come forme di identificazione con il gruppo che li organizza strettamente legate alle caratteristiche degli individui che lo compongono, e quindi esposte ad una messa in discussione nel momento in cui il profilo distintivo di tale gruppo da questo punto di vista conosca dei mutamenti non graditi. E in riferimento a queste forme di coinvolgimento sono appunto i processi personali di attribuzione di significato, le motivazioni individuali di ciascun attore, a risultare maggiormente rilevanti, rispetto invece agli effetti derivanti dal senso di adesione ad una organizzazione e alla sua dottrina. Allo stesso modo maggiore consenso raccolgono quelle forme rituali meno prescrittive e meno vincolanti, che lasciano maggiore spazio alla personalizzazione individuale, che non richiedono impegni costanti sul lungo periodo ma che si configurano invece perlopiù quali eventi a disposizione dell'individuo, il quale di volta in volta sceglie se essere o meno presente con la sua partecipazione (un assetto però che evidentemente può sostenersi soltanto a partire dalla presenza di un nucleo di attori maggiormente coinvolti che si occupano di mantenere in vita il rito, replicandolo con una certa regolarità, o che altrimenti deve riuscire a trovare modalità organizzative capaci di adattare il rito stesso a geometrie fortemente variabili a seconda dell'insieme di individui che di volta in volta ne sono animatori). Nel complesso ciò che si delinea è il profilo di riti all'interno dei quali tanto la sequenza degli atti che li compongono quanto i processi di attribuzione di significato sono sempre più spesso il risultato dell'intersezione tra i modelli culturalmente consolidati e definiti dalla dottrina e le specifiche sensibilità degli attori che vi partecipano. La partecipazione individuale ad un rito collettivo quindi da un lato non avviene sempre e solo attraverso i gesti e le azioni che la relativa dottrina o la collettività coinvolta prescrivono, ma si sviluppa anche attraverso le peculiari declinazioni e variazioni individuali, e dall'altro lato e soprattutto può essere connessa a motivazioni, significati, bisogni, di tipo non solo spirituale ma anche relazionale e culturale anche fortemente distanti dai significati che la dottrina e la collettività attribuiscono al rito così come fortemente distanti dal piano stesso del credere e della religiosità.

Sin qui si è fatto peraltro implicitamente soprattutto riferimento a quei riti caratterizzati da una loro ciclicità, dal fatto di richiedere/permittere all'individuo di coinvolgersi in modo ripetuto e spesso con una cadenza temporale significativamente assidua (si pensi appunto di nuovo alla messa per quanto riguarda il cattolicesimo). Si può facilmente però notare come un discorso analogo può valere in riferimento a quei riti che svolgono più la funzione di marcatori di cambiamento, o di "riti di passaggio" secondo la nota formula di van Gennep (come potrebbero essere battesimi, matrimoni, funerali sempre nel caso del cattolicesimo): anche in questi casi spesso per gli individui coinvolti la partecipazione al rito non è legata solo o tanto al ruolo che esso gioca nell'impianto dottrinale cui essi fanno riferimento ma si rivela invece connessa a significati sociali e culturali più articolati, individualmente e collettivamente elaborati da chi vi è coinvolto.

2.3 Pellegrinaggi

Se preghiera e partecipazione ai riti costituiscono forse due tra le forme più diffuse di azione nel campo religioso, altre come il pellegrinaggio, sebbene meno diffuse e caratterizzate anche spesso da una minore frequenza di ripetizione nelle vite individuali, possiedono altrettanta rilevanza per gli obiettivi di questo contributo. Secondo un approccio tradizionale si potrebbe dire che un pellegrinaggio è un viaggio svolto da una persona in cerca di sacro, di verità, di santità (Vukonić 1996), un viaggio connesso esternamente ad un sito sacro ed internamente a propositi e motivazioni religiose o spirituali (Barber 1993). Ma secondo un approccio più ampio il riferimento a tali propositi e motivazioni non sarebbe invece necessario, ed il pellegrinaggio sarebbe quindi definibile più genericamente come un viaggio verso un luogo sacro, in cui centrale è tanto la meta quanto il percorso, con una rilevanza relativa specifica di ciascuno dei due elementi variabile a seconda dei singoli casi (Hassauer 2006; Melton 2008; Eickelman 2010; per una recente ricognizione internazionale sul fenomeno del pellegrinaggio all'interno di differenti tradizioni religiose si veda invece Albera, Eade 2015).

Due versanti quindi, da un lato il luogo, dall'altro lato il significato attribuito a quel luogo e le ragioni che spingono a raggiungerlo, e come mezzo un agire, il viaggio, che in qualche modo è però anche fine in sé stesso. Il secondo versante è quello più sensibile: come il significato del luogo (sacro) non può essere dato per scontato, ma deve essere scomposto nei diversi significati, di tipo secolare e religioso, che vi sono assegnati da parte di diversi attori (Kehl-Brodgi 2006), così la ragione del viaggio si rivela in realtà composta di molteplici e diverse motivazioni: non solo attori diversi possono attribuire significati diversi al viaggio, ma al tempo stesso è il singolo attore che può collocare in quel viaggio un quadro variegato di motivazioni (per l'analisi di tali motivazioni ricerche recenti sottolineano la rilevanza di considerare ciò che i pellegrini stessi dicono in merito al loro pellegrinaggio – ma il discorso può essere esteso anche alle altre pratiche religiose – poiché ogni persona può interpretare la propria esperienza in modo differente (Collins-Kreiner 2010b); bisogna tuttavia considerare che in questa prospettiva si apre la questione se il ricercatore possa considerare tali motivazioni espresse come elementi diretti di interpretazione della pratica o se invece debba considerarle come elementi che richiedono a loro volta di essere interpretati, in quanto rappresentazioni “pubbliche” dei “veri” significati della pratica – peraltro inaccessibili al ricercatore – seguendo in ciò la lezione di Wright Mills (1971) sui cosiddetti “vocabolari di motivi”).

Come si può immaginare è piuttosto difficile, a fronte di questa complessità, ricostruire un quadro sintetico di queste motivazioni e di questi significati. Ciononostante sembra possibile identificare tre approcci principali al pellegrinaggio (Collins-Kreiner, Gatrell 2006): un approccio esistenziale, che lo intende come esperienza “impegnata”, coinvolgente, in cui ci si cala perlopiù una sola volta nella vita; un approccio ricreativo, caratterizzato da una ricerca di intrattenimento e da un'esperienza che può ripetersi ciclicamente nel tempo; un approccio esperienziale, in cui si fruisce soprattutto della possibilità di vivere una situazione diversa da quelle quotidiane. In riferimento a questi diversi approcci possono allora essere identificate quattro principali categorie di significati (Shuo, Ryan, Liu 2009; Zapponi 2011; Chang, Wang, Shen 2012; Schnell, Pali 2013; Buzinde, Kalavar 2014; Scriven 2014; Lois-Gonzalez, Santos 2015). La prima fa riferimento ad una dimensione di coltivazione della propria interiorità, da un lato con il riferimento a motivazioni di tipo religioso sulla base delle quali il pellegrinaggio è vissuto come momento di incontro con un percorso, con dei luoghi, ed eventualmente con degli individui, che agli occhi del pellegrino possiedono uno specifico valore nella loro connessione con una tradizione ed una fede religiosa che forniscono narrazioni più ampie all'interno delle quali tali elementi si collocano ed acquisiscono pieno significato; dall'altro lato con il riferimento a motivazioni di tipo spirituale che richiamano maggiormente una coltivazione di questo piano dell'esistenza di tipo più individuale, al di fuori di quadri culturali derivanti da dottrina e narrazioni condivise, in cui il pellegrinaggio rappresenta una tappa, un momento particolarmente rilevante, di un percorso personale più complessivo. La seconda

categoria fa invece riferimento ad un piano più cognitivo, all'interno del quale sono la storia ed i significati culturali in senso più ampio dei luoghi così come degli eventi e degli attori ad essi connessi a costituire l'elemento principale di attrattiva. In questo caso il pellegrinaggio rappresenta soprattutto l'occasione per alcuni (pochi in realtà, stando ai risultati di diverse ricerche) di poter vedere in modo diretto luoghi o rituali rispetto ai quali si è già in possesso di consistenti conoscenze e dei quali si vuole tuttavia vivere un'esperienza più diretta, e per i più invece di conoscere quella storia e quei significati per la prima volta, stimolati magari da poche iniziali informazioni raccolte precedentemente al viaggio, attraverso un'immersione in prima persona nei luoghi di tale storia. La terza categoria di significati si riferisce poi alla dimensione di sospensione della quotidianità, di alterità festiva, che caratterizza l'attività del pellegrinaggio, vissuto in questo caso soprattutto come allontanamento – o addirittura vera e propria fuga – dalla “banalità” e ripetitività del vivere routinario, in una sperimentazione dell'interruzione dei ritmi quotidiani alla ricerca, a seconda dei casi, di spazi e tempi più di rilassamento o di divertimento. Una quarta ed ultima categoria di significati fa infine riferimento alla dimensione relazionale del pellegrinaggio, attività per molti collettiva, sviluppata in gruppo, e che a partire dalle sue peculiarità anche di ritmi e di luoghi favorisce – pur svolgendosi in un arco temporale circoscritto – l'instaurazione di interazioni e di relazioni sociali dense, proprio attraverso la condivisione del cammino, dello spazio intimo durante i pasti e durante il sonno, dei luoghi significativi.

A fronte di questa eterogeneità di significati è particolarmente interessante osservare da un lato come i diversi fattori possano essere compresenti all'interno dei quadri motivazionali dei singoli pellegrini, e dall'altro lato come all'interno di tali quadri (ma anche nel complesso) non sia possibile identificare una chiara gerarchia di rilevanza tra queste diverse motivazioni. In questo senso secondo alcune interpretazioni le attuali forme di pellegrinaggio esprimerebbero addirittura più esplicitamente non solo un indebolimento del legame con l'istituzione religiosa e un approccio più autonomo, individualizzato e personalizzato, alla religiosità (indipendentemente dal fatto che i luoghi visitati siano quelli della tradizione), enfatizzando l'autonomia personale al di là di affiliazioni religiose e l'accesso diretto alle esperienze spirituali, ma anche una maggiore rilevanza dei significati personali rispetto agli elementi derivanti dalla fede o dalla tradizione religiosa (Reader 2007). Oggi nel pellegrinaggio la meta – il luogo sacro – avrebbe così perso la sua centralità (rimanendo perlopiù solo sfondo e strumento per l'esperienza spirituale), e il suo posto sarebbe invece stato occupato dall'azione stessa del viaggio, proprio nella sua dimensione anche di pratica fisico-corporea, al centro della quale vi sono le sensazioni che questa fornisce all'individuo (Davidsson Bremborg 2013). Nel complesso ecco quindi emergere l'immagine di una pratica che presenta una storia lunga e fortemente radicata nella tradizione di differenti religioni, tra le quali sicuramente quella cattolica, ma che oggi si rivela anche connessa ad un quadro molto articolato di significati e motivazioni personali degli individui che vi sono coinvolti, e la cui analisi e comprensione richiede quindi altrettanto articolati strumenti e sguardi.

2.4 Turismo religioso

Il turismo religioso rappresenta sicuramente un caso limite all'interno delle pratiche considerate in questo contributo. Fenomeno da tempo indagato nelle scienze sociali e della religione, non sembra tuttavia ancora avere ottenuto pieno riconoscimento all'interno di questo campo di studi (prova ne sia che non compare ancora la relativa voce nei principali dizionari ed enciclopedie internazionali di studi religiosi e di scienze sociali). In particolare spesso i ricercatori sottolineano come sia ancora difficile distinguere sul piano analitico questo tipo di attività dal più tradizionale pellegrinaggio, tanto che alcuni volumi sono stati dedicati congiuntamente ai due fenomeni (Swatos 2006; Norman, Cusack 2014; Raj, Griffin 2015). Da parte di alcuni autori la distinzione viene ricondotta, a seconda dei casi, sia alle attività sviluppate (alle modalità di presenza e partecipazione) degli individui coinvolti sia, soprattutto, alle motivazioni e ai significati che alla base di tali attività (i pellegrini sarebbero mossi da ragioni religiose mentre i turisti da ragioni culturali), mentre

si sostiene non possa essere fondata sulle peculiarità dei luoghi e degli eventi attraversati e osservati (siano essi culti, cerimonie, rituali, centri religiosi, musei, luoghi sacri) (Collins-Kreiner 2007, 2010a, 2010b; Norman 2011). La polarizzazione così stabilita tra turisti e pellegrini viene messa però in crisi dalla presenza di attori che combinano i due approcci e dalla complessità dei quadri motivazionali emergenti (Rinschede 1992; Smith 1992). Sebbene rimangano diffusi alcuni sguardi che considerano il pellegrinaggio come un'esperienza autentica e comunitaria ed invece il turismo come un'esperienza di consumo più individualizzata e superficiale, rimane quindi problematica una separazione netta tra queste due pratiche (Timothy, Olsen 2006; Loveland 2008; della Dora 2012; Schnell, Pali 2013; Buzinde, Kalavar 2014). D'altra parte la distinzione secondo diversi autori dipende anzitutto dalla prospettiva adottata (quella degli attori, quella di ricercatori, quella delle organizzazioni turistiche, quella delle organizzazioni religiose) e a volte rischia di rivelarsi una costruzione culturale che semplifica eccessivamente la complessità dei due fenomeni. In questo senso già alla fine degli anni Settanta Turner e Turner (1978) scrivevano che "il turista è per metà pellegrino, il pellegrino è per metà turista" e Cohen (1979) segnalava il fatto che il turismo religioso potesse avere alla propria base motivazioni molto differenti, mentre all'inizio degli anni Novanta Smith (1992) aveva esplicitamente suggerito di considerare le due figure come polarità di un continuum.

Laddove comunque si mantengano in qualche modo i confini tra queste due attività è evidente che la parola "turismo" richiama una dimensione di loisir che, al di là della particolare connotazione dei luoghi visitati, evoca per definizione il riferimento ad un agire che va al di là dei confini del religioso. Rinschede (1992) scriveva che il turismo religioso si distingue sulla base delle motivazioni individuali poste alla base di tale pratica, e che queste – se devono in qualche modo fare riferimento anche all'elemento religioso – di fatto sono al tempo stesso o soprattutto fondate su elementi sociali, culturali, esperienziali tipici più in generale del turismo più in generale e della "vacanza" (formula poi ripresa da Tomasi 2002). E anche quando nelle ricerche emergeva come per molti "turisti religiosi" fosse importante viaggiare all'interno di un gruppo di individui credenti con cui si condividono determinati modelli culturali, nel complesso tuttavia l'impressione era che tali elementi condivisi non potessero essere identificati come una chiave interpretativa unica e neppure prioritaria del fenomeno.

Punto di partenza per un'analisi efficace anche di questo fenomeno è quindi ricostruire i significati complessi che gli attori pongono alla sua base, nella consapevolezza che attraverso questa pratica si cercano di soddisfare un quadro ampio di bisogni personali e spirituali (Sharpley, Sundaram 2005). Naturalmente è difficile riassumere tale complessità all'interno di una tipologia sintetica, tuttavia alcuni elementi sembrano ricorrere nelle diverse ricerche: la visita ad un luogo sacro si può configurare come forma di culto religioso, come esperienza spirituale e di benessere personale, come coltivazione di un interesse culturale di tipo storico-artistico, come soddisfazione di un interesse naturalistico, come esperienza relazionale con il gruppo di viaggiatori e con le persone che animano il luogo (Chand 2010; Vidal-Casellas, Aulet Serralonga, Crous-Costa 2013; Wong, Rayn, McIntosh 2013; Rodrigues, McIntosh 2014; Rech 2015; Wang, Chen, Huang 2016). Più in generale si può quindi dire che, all'interno di questa pratica, motivazioni emozionali, cognitive e spirituali possono essere compresenti, sebbene con una rilevanza relativa variabile per i diversi individui, a seconda delle loro sensibilità e delle loro aspettative, nonché a seconda dei diversi luoghi, i quali non stupisce attraggano diversi tipi di visitatori a seconda delle loro caratteristiche peculiari (Bond, Packer, Ballantyne 2014; come già Nolan e Nolan (1992) avevano sottolineato, diversi tipi di siti religiosi attraggono diversi tipi di visitatori che sono alla ricerca di diversi tipi di esperienze e che scelgono quei luoghi che meglio bilanciano il proprio profilo motivazionale). Molti turisti possono così avere una conoscenza piuttosto ridotta tanto della storia dei luoghi che vanno a visitare quanto del loro significato rispetto alla dottrina religiosa cui sono collegati, e d'altra parte le motivazioni originali che spingono al viaggio e ciò che poi di quel viaggio viene percepito come maggiormente rilevante o con maggiore intensità non sempre

coincidono, con una complessificazione quindi ulteriore dei significati di quell'esperienza. La visita ad un luogo comunemente considerato religioso può quindi presentarsi secondo modalità di fruizione differenziate spesso connesse ad altrettanto differenziate motivazioni e ragioni di interesse anche del tutto slegate da riferimenti religiosi. Complessivamente, nella prospettiva adottata all'interno del volume, come ci si attendeva il turismo religioso rappresenta quindi tra le diverse pratiche considerate quella che mostra in modo più netto il ruolo soltanto parziale dei significati religiosi quali elementi efficaci per una sua interpretazione. E più in generale evidenzia anche in modo altrettanto netto le difficoltà che si incontrano nella definizione dei confini del campo religioso; difficoltà evidentemente presenti anche in relazione a tutte le altre pratiche precedentemente prese in considerazione ma qui emergenti in modo più vivido sulla base della natura più esplicitamente ibrida di questo fenomeno.

Cap. 3 Uno sguardo

3.1 Significati

In un recente volume sulla religione nella società contemporanea (Gorski, Kyuman Kim, Torpey, VanAntwerpen 2012) si sottolinea esplicitamente come i tradizionali approcci di analisi del fenomeno religioso siano entrati in crisi poiché crescente è da tempo la complessità sia dei fenomeni che lo attraversano sia dello sguardo dei ricercatori impegnati nella sua indagine. Se da un lato cioè l'impressione è che negli ultimi decenni sia stata l'evoluzione dei processi socio-culturali caratterizzanti questo campo a mettere progressivamente in difficoltà i modelli interpretativi usati in passato, dall'altro lato vi è però anche la sensazione che siano gli stessi ricercatori ad aver sviluppato una maggiore profondità di sguardo e a non accontentarsi più di quei modelli.

Verso la metà degli anni Sessanta diversi studiosi avevano messo in luce come fenomeni esterni a ciò che è comunemente inteso come parte del campo religioso potessero essere efficacemente interpretati con chiavi di lettura invece proprie di questo fenomeno (si pensi all'"invisible religion" (Luckmann 1963), alla "civil religion" (Bellah 1967), alla "common religion" (Towler 1974), alla "folk religion" (Yoder 1974), all'"implicit religion" (Bailey 1983 e 2006, Nesti 1985 e 1990)). Ma l'analisi trasversale dei fenomeni presi in considerazione nel capitolo precedente, e più in generale le più recenti ricerche non solo sulle pratiche religiose emergenti e innovative ma anche su quelle più tradizionali, mettono oggi in luce un processo in qualche modo speculare, che vede una consistente parte di individui coinvolti in pratiche e comportamenti comunemente considerati "religiosi" a partire da motivazioni, o più precisamente assegnandogli significati, non (solo) religiosi, cioè in parte o del tutto slegati da elementi di fede e di dottrina religiosa. I confini stessi del campo "religioso" appaiono di conseguenza in via di ridefinizione.

Ma anche rimanendo all'interno dei confini più condivisi e consolidati di tale campo emergono, come si è accennato, importanti difficoltà. Tradizionalmente l'analisi di un agire che il ricercatore – ma anche più in generale il pensiero comune – identificava come "religioso" si sviluppava anzitutto attraverso il suo collegamento in primo luogo con la dottrina in cui si riteneva che esso si declinasse, alla dottrina cui gli individui coinvolti si riteneva facessero riferimento, in secondo luogo con i precetti dell'autorità riconosciuta che presidiava tale dottrina, in terzo luogo eventualmente con gli usi del gruppo o dell'organizzazione e più in generale del contesto sociale all'interno della quale tale agire si sviluppava e a cui gli individui coinvolti appartenevano. Solo in parte e più raramente venivano invece presi in considerazione gli specifici processi di significazione individuali. L'approccio classico allo studio delle attività religiose individuali si concentrava così sulla connessione tra l'azione, corporea e linguistica, ed il pensiero del credente rimanendo su quest'ultimo versante all'interno dei confini del campo delle credenze religiose; inoltre faceva riferimento a tali attività quali atti che esprimono idee e sentimenti religiosi, il cui significato derivava principalmente dal loro inserimento da parte del fedele all'interno di un quadro specifico

di nozioni e credenze religiose socialmente condivise.

Se da un lato quindi sin dalle origini dello studio scientifico del fenomeno religioso sono state messe in luce le funzioni “non religiose” delle pratiche religiose (si pensi anche solo a Durkheim), dall'altro lato molto meno diffuso, e soprattutto molto meno tematizzato, è stato lo studio dei significati individuali, religiosi ma anche “non religiosi”, delle pratiche religiose. Uno studio che è diventato imprescindibile invece oggi che, come si sottolineava nel capitolo iniziale, da una relazione con il sacro istituzionalizzata, in cui l'autorità collettivamente riconosciuta fornisce una dottrina di credenze e riti con significati prestabiliti, si è passati ad una relazione non necessariamente individualizzata, magari anche collettivamente condivisa, ma comunque spesso personalizzata e principalmente fondata su esplorazione, sperimentazione e caratterizzata da possibilità interpretative molteplici (Giordan, Pace 2014: Introduzione). In conseguenza di tali processi è evidente infatti come la credenza religiosa rappresenti attualmente soltanto una delle componenti di significato operanti nelle cosiddette pratiche religiose, e magari neppure sempre quella principale (un aspetto particolarmente rilevante anche da un punto di vista metodologico, considerando come partecipazione ai riti e preghiera, assieme ad altre pratiche consolidate, nelle ricerche survey siano spesso considerati *tout court* come indicatori di coinvolgimento religioso e di identificazione in una appartenenza religiosa). L'analisi di questi fenomeni, tradizionalmente condotta attraverso le dimensioni, i concetti e le chiavi interpretative del “religioso”, richiede quindi sempre di più di essere integrata in modo consistente con uno sguardo più ampio che oltrepassi le categorie di tale campo di studio e si riferisca invece agli strumenti della più generale analisi culturale.

In questa prospettiva è però fondamentale anzitutto adottare una prospettiva più complessa sulle diverse dimensioni di analisi e sulle loro reciproche relazioni. In primo luogo bisogna scindere tra la connessione delle parole e dei gesti caratterizzanti l'atto religioso con la dottrina religiosa all'interno della quale esso si colloca e la connessione invece di tali parole e gesti con i quadri cognitivi individuali. Un fedele può infatti non essere in grado di identificare il significato che le espressioni linguistiche e corporee di una pratica religiosa possiedono in rapporto alla dottrina cui essa è riconducibile e tuttavia può riconoscere a tali elementi un esplicito significato in relazione ai propri personali riferimenti religiosi. In secondo luogo bisogna distinguere tra il significato religioso ed il significato non religioso che tale pratica può possedere per l'individuo: come si è visto nel capitolo precedente i significati che gli possono essere attribuiti sono molteplici e parte di questi sono del tutto esterni ai confini del campo religioso. Infine non bisogna confondere la capacità individuale di esprimere esplicitamente il significato che si attribuisce ad una pratica religiosa con la presenza o assenza di tale significato: anche laddove l'individuo non sia in grado di tradurre in un discorso il significato che egli assegna a parole e gesti, ciò non significa che tale significato sia assente.

Sulla base di tali elementi si può allora pensare ad azioni comunemente considerate “religiose” che, pur essendo dotate di significato per l'attore, tuttavia presentano un significato in parte o del tutto non religioso, slegato da una più ampia dottrina e non esplicitamente espresso. La stessa messa in atto da parte di un individuo di gesti e parole codificati da parte di una dottrina religiosa ma di cui questi non conosce il significato dottrinario può comunque costituire un atto dotato di un forte significato per il credente. Un significato che però può anche rivelarsi esterno ai confini delle dottrine cui esso fa riferimento e più in generale del campo religioso.

Ma se il riferimento ai significati dottrinari delle azioni “religiose” è oggi sempre più debole, e se al tempo stesso la crescente personalizzazione di tali azioni e dei relativi significati non implica, come sottolineato nelle pagine iniziali del volume, una individualizzazione del rapporto con il sacro, secondo quali processi possono allora emergere forme condivise di (ri)significazione delle pratiche religiose tradizionali? L'ipotesi interpretativa che qui si propone è quella di una dialettica dei frames (per una prima applicazione del tale modello interpretativo al fenomeno religioso, in particolare alla religiosità popolare, si può vedere Genova 2014).

3.2 Cornici

Il concetto di «frame» (cornice) è stato introdotto da Goffman (2001) per indicare le strutture interpretative che rendono gli eventi e i dati di percezione dotati di significato agli occhi dell'attore, permettendogli di organizzare la propria esperienza e di guidare la propria azione. Un frame è più in generale una cornice interpretativa attraverso la quale un attore guarda la realtà, e se quindi da un lato attori diversi posso adottare frames diversi per interpretare la medesima realtà, dall'altro lato e di fatto la possibilità stessa di interagire con gli altri, e quindi la possibilità stessa del vivere all'interno della società, si fonda sul fatto che i singoli frames individuali siano sufficientemente simili e sovrapponibili tra loro. Applicati all'analisi di fenomeni caratterizzati da forme di azione collettiva, i frames possono allora essere intesi come set relativamente coerenti di significati individualmente adottati e collettivamente condivisi (Snow, Burke Rochford, Worden, Benford 1986; Benford, Snow 2000; Snow 2007).

In questa prospettiva se si porta l'attenzione sul campo religioso – pensando in particolare al caso del cattolicesimo – il primo e fondamentale frame è costituito dai testi sacri, sfondo universale ed unitario a cui di principio dovrebbe fare riferimento chiunque intenda collocarsi all'interno di tale campo. Naturalmente tale frame è a sua volta esposto ad ulteriori processi interpretativi, tuttavia, al di là di tale possibilità, la dottrina e la narrazione contenute nei testi sacri possono essere intese in sé come un frame. Tra le molteplici interpretazioni fornite poi di tale frame, una in particolare possiede un ruolo particolarmente rilevante, ed è evidentemente quella sviluppata dall'istituzione ecclesiastica. Questo è dunque il secondo fondamentale frame di riferimento, caratterizzato da un lato per il suo essere espressione “controllata” e presentata come tendenzialmente organica di una organizzazione che si pone quale interprete legittima dei testi sacri e dotata di autorità, ma dall'altro lato anche per il suo rivelarsi in realtà voce articolata secondo molteplici prospettive differenziate, non solo se considerata lungo la sua evoluzione storica ma anche se osservata soltanto nel suo presente. A fianco di tale istituzione coesistono poi una varietà di gruppi, organizzazioni, movimenti ed ulteriori forme socio-culturali che, pur riconoscendo l'autorità del frame ecclesiastico, sviluppano tuttavia a loro volta specifici modelli interpretativi, e quindi un vero e proprio universo di frames particolari, che in larga misura si riferiscono a quello ecclesiastico come ad un macro-frame e che tuttavia al tempo stesso almeno in parte se ne distanziano. Infine ciascun individuo, sviluppando una propria declinazione degli schemi interpretativi proposti dalla propria religione di riferimento e dagli attori collettivi che si muovono al suo interno, si può dire che elabori di fatto un proprio personale frame religioso.

Siccome però individui e gruppi coinvolti in una medesima attività collettiva o in un medesimo movimento possono aver sviluppato schemi interpretativi differenziati, affinché si sviluppino processi di coinvolgimento significativamente organici è necessario che tra i diversi frames di cui tali attori (individuali e collettivi) sono portatori si sviluppi un progressivo ancorché parziale allineamento, sulla base delle connessioni o sovrapposizioni tra gli specifici elementi interpretativi espressi da ciascun attore. In questo senso i tre processi fondamentali di allineamento sono quelli di connessione, amplificazione ed estensione (Snow, Burke Rochford, Worden, Benford 1986). La connessione dei frames sembra emergere perlopiù in riferimento a quei fedeli già significativamente coinvolti su schemi interpretativi affini e che tuttavia, non percependo a sufficienza tali consonanze o non riuscendo a trasformarle in un agire coordinato, si muovono ancora in modo sostanzialmente indipendente l'uno dall'altro. L'amplificazione del frame è invece orientata ad intercettare quei settori di individui potenzialmente interessati e tuttavia ancora poco coinvolti nella pratica proposta, o perché in generale religiosamente ancora poco attivi o perché impegnati in altre forme di pratica. L'estensione di tale frame mira alla proposta di uno schema interpretativo sufficientemente ampio da mantenere al suo interno sia il nucleo di pratica originario sia le forme potenzialmente affini e tuttavia in parte differenti diffuse in un settore più vasto di popolazione. Fino ad una eventuale trasformazione del frame stesso, più o meno radicale, che tuttavia sembra tanto più difficile da affrontare tanto più la pratica presenta riferimenti ad elementi tradizionali e consolidati.

Ma secondo quali percorsi si sviluppa il processo vero e proprio di costruzione dei frames condivisi? Ovvero, più in particolare, secondo quali principi un elemento culturale specifico entra a far parte di un frame collettivo? Da questo punto di vista sembra di poter affermare che il percorso segua le cinque tappe che Fine (2009) individua come peculiari del formarsi di una idiocultura (o cultura di gruppo). Secondo questa prospettiva l'ingresso e la permanenza di una nuova componente cognitiva all'interno di una cultura condivisa dipende dal fatto che tale componente possieda cinque requisiti, ovvero che in riferimento alla collettività portatrice di tale cultura si riveli: 1) conosciuta, in quanto completamente o parzialmente nota ad almeno uno degli individui coinvolti, poiché la cultura manifesta di un gruppo deriva dalle culture latenti dei suoi membri, poiché il contenuto della cultura emerge dall'interazione del gruppo, e quindi deriva inizialmente dalla memoria culturale dei singoli individui, così come gli elementi creati non sono sviluppati ex novo ma rappresentano nuove combinazioni di elementi già noti; 2) utilizzabile, cioè percepita dai membri del gruppo come menzionabile nel contesto dell'interazione, come compatibile con i quadri morali dei singoli individui; 3) funzionale, nel senso di conforme agli obbiettivi del gruppo e alle esigenze dei suoi membri, e quindi capace di agevolare la sopravvivenza ed il buon funzionamento del gruppo; 4) appropriata, ovvero compatibile con la struttura sociale del gruppo e quindi non in contrasto con i modelli di interazione, le reti interpersonali e le relazioni di potere al suo interno; 5) derivante da un evento scatenante, soprattutto se in principio insolito e poi ripetuto, in grado di fornire "eccezionalità" al singolo nuovo elemento nei confronti di tutti gli altri in possesso dei primi quattro requisiti. Laddove un elemento culturale inedito presenti queste cinque caratteristiche, ecco che maggiori saranno le probabilità che esso entri a far parte dell'idiocultura (Fine 2009: 226-236).

Anche in riferimento alla religiosità, il fatto che attorno ad una specifica attività collettiva si sviluppi un frame interpretativo condiviso è quindi fortemente influenzato da alcuni peculiari tratti di tale elemento. Esso infatti deve anzitutto far parte, anche se in una posizione di debole rilevanza, dello sfondo culturale conosciuto, e quanto più tale conoscenza sarà già diffusa all'interno di una popolazione di riferimento tanto più la condivisione del frame sarà facilitata. Inoltre, aspetto in questo caso centrale, tutti gli elementi fondamentali che andranno a descrivere il frame emergente dovranno essere compatibili con lo sfondo culturale, ed in particolare religioso, condiviso. Rispetto invece alla questione funzionale, in molti casi, come noto, potranno svilupparsi forme di religiosità al centro delle quali vi è una concezione "strumentale" della pratica, ricondotta fortemente all'esaudimento di richieste dei fedeli, ma, anche laddove tale impostazione sia più debole, la semplice sussistenza della pratica costituirà il punto di riferimento a partire dal quale valutare in tal senso la compatibilità dei diversi elementi culturali. Per quanto concerne poi l'appropriatezza, più debole sembra l'impatto di questo fattore laddove riferito alla preservazione della struttura sociale del gruppo, particolarmente rilevante sembra invece tale dimensione in relazione allo status dell'individuo (o del gruppo organizzato) che promuovono il nuovo elemento culturale, la cui accettabilità sembra direttamente proporzionale a tale status. Fondamentale infine è, come noto, il ruolo giocato dall'emergere di eventi scatenanti, in grado di fornire particolare "forza" alla diffusione di uno specifico significato.

Questo tipo di dinamiche, descritte sinora per analizzare "l'ingresso" dei singoli frame individuali all'interno di un frame collettivo, valgono anche evidentemente in riferimento all'ingresso di quest'ultimo all'interno del frame istituzionale. In riferimento ad entrambi i processi vi sono però due dimensioni sulle quali bisogna portare ulteriore attenzione: da un lato quella relativa alle caratteristiche dei frames "vincenti", ovvero quelli che riescono a trovare maggiore diffusione, dall'altro lato quella relativa ai rapporti di potere.

Per quanto riguarda il primo aspetto, peculiare del campo religioso, soprattutto di quello delle "religioni tradizionali", è l'esistenza all'interno dei propri confini di un macro-frame in forma di meta-narrazione (per dirlo con Lyotard 1981) sostanzialmente condivisa, sebbene ovviamente quasi mai completamente conosciuta in tutti i suoi elementi costitutivi, da coloro i quali ad essa fanno riferimento. Nel momento in cui si sviluppano quindi delle interpretazioni specifiche di singole

pratiche, la diffusione di tali interpretazioni nel potenziale bacino di riferimento sarà tanto più efficace e rapida quanto più esse presenteranno ampi e chiari collegamenti con la meta-narrazione di sfondo. Il frame interpretativo proposto per la singola pratica avrà quindi più facile e più forte tenuta laddove esso renda evidenti le proprie connessioni e la propria compatibilità con il macro-frame proposto dalla meta-narrazione: il numero di elementi culturali che compongono l'interpretazione della singola pratica e soprattutto il numero di connessioni che essi riescono a sviluppare con lo sfondo religioso condiviso più ampio forniscono ciò che potremmo definire “plus-significato” al processo di significazione della pratica, misura, ancorché parziale, della sua rilevanza e della sua solidità. Tutto questo avviene in un processo naturalmente circolare, per cui, adottando una prospettiva diacronica, ogni significazione amplia i confini della meta-narrazione e la arricchisce, mentre ogni connessione con la meta-narrazione amplia il significato della pratica e la rafforza.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, è evidente che tanto sulla possibilità che un frame individuale influisca sulla definizione del frame collettivo quanto sulla possibilità che un frame collettivo influisca sul frame istituzionale (ma anche sui processi di direzione inversa) giocano evidentemente dinamiche di potere. La forza dei diversi impatti dipende infatti anche dal potere di cui sono dotati individui, collettività, gruppi, organizzazioni ed istituzioni che si fanno portatori dei diversi frames. Proprio tale potere descriverà dunque su di un versante la capacità che gli attori hanno di proteggere i confini e la composizione del proprio frame di riferimento e sull'altro versante specularmente la loro capacità invece di esportare tale frame oltre i suoi confini. Un potere che per un verso sarà definito dalla consistenza numerica degli individui che condividono il singolo frame, ma che per altro verso sarà invece dipendente da questioni di status, inteso secondo le sue differenti accezioni.

3.3 Una proposta di lettura

Come si può notare l'analisi dei processi collettivi di significazione e di framing può risultare particolarmente complessa, e la stessa indagine sulle quattro forme di partecipazione religiosa considerate all'intero di questo volume (preghiera, partecipazione ai riti, pellegrinaggio, turismo religioso) ha sicuramente reso evidente, pur nelle peculiarità di ciascuna, tale complessità, in particolare evidenziando le geometrie articolate attualmente in atto nei rapporti che all'interno di tali forme si sviluppano tra le diverse dimensioni dell'agire, del credere e dell'appartenere.

Le azioni di cui si compongono queste forme di partecipazione si sono infatti rivelate solo in parte interpretabili quali semplici concretizzazioni sul piano dell'agire di elementi di fede; le credenze sono emerse solo in parte interpretabili come derivanti dalla condivisione e dall'adozione di organiche dottrine istituzionalmente veicolate; l'appartenenza ed i relativi processi di identificazione sono apparsi quali componenti fragili, perché spesso parziali, critici e reversibili, del posizionamento religioso individuale. E se in una prospettiva sincronica tali peculiarità possono essere sintetizzate facendo riferimento all'immagine di un rapporto con il religioso sempre meno istituzionalizzato e sempre più personalizzato, in una prospettiva diacronica possono essere sicuramente in larga parte ricondotte a quei due processi paralleli di indebolimento dei percorsi di socializzazione verticale e di rafforzamento del ruolo delle scelte individuali che nelle prime pagine di questo testo erano stati richiamati come elementi distintivi caratterizzanti, agli occhi di molti interpreti, le attuali forme di religiosità. Ciò che nel complesso è emerso quindi è un processo complesso di composizione tra i diversi livelli di elaborazione dei frames interpretativi delle singole pratiche nella loro connessione con i frames religiosi più generali.

Ecco che allora anche all'interno di quelle quattro forme di partecipazione religiosa ciò che sembra emergere come tratto distintivo degli attori che vi sono coinvolti è non solo l'elaborazione, la composizione, personalizzata di veri e propri carnet di credenze da un lato e di comportamenti religiosi dall'altro, ma soprattutto la messa in discussione di modelli predefiniti di connessione di questi due piani e l'elaborazione in particolare di frames interpretativi, individuali e collettivi, per

tali pratiche che travalicano i confini del religioso. Il risultato fondamentale in questo senso è cioè l'elaborazione di significati e di quadri interpretativi personali in riferimento ai quali le singole attività così come la loro compresenza acquistano significato agli occhi degli individui.

Parlare di elaborazione personale non significa però appunto evocare l'immagine di una religiosità che si sviluppa in modo individualizzato, chiusa nei confini dello sguardo del singolo. Tanto l'adozione delle pratiche, sia nella forma di un'elaborazione originale sia nella scelta all'interno delle possibilità già disponibili nel campo religioso, quanto l'attribuzione di significato a tali pratiche, si rivelano infatti processi fortemente collettivi, socialmente condivisi. Allo stesso modo non significa negare o trascurare la rilevanza dell'impatto che su tali processi hanno le proposte provenienti dalle dottrine e delle istituzioni religiose, così come più in generale da parte dei diversi attori organizzati presenti in questo campo, con le relative dinamiche di potere conseguenti; ciò che sembra però comunque prevalere è un rapporto significativamente diretto con il religioso, più personalizzato rispetto al passato, più pronto alla messa in discussione (anche solo nella forma della non condivisione) dei modelli tradizionali e istituzionali, sebbene appunto non necessariamente individualistico e invece spesso collettivamente condiviso.

In questa rappresentazione tuttavia rischia di essere collocato in modo implicito un presupposto, ovvero l'idea che le quattro attività presentate nelle pagine precedenti (preghiera, partecipazione ai riti, pellegrinaggio e turismo religioso), costituiscano comunque agli occhi degli individui che le sviluppano anzitutto, se non esclusivamente, forme di azione religiosa, riconducendone in larga parte, se non in toto, il significato, i frame interpretativi adottati, a questo piano di lettura. La questione è invece che proprio i risultati delle ricerche considerate in questo contributo spingono a mettere in discussione tale presupposto, essendo chiaramente emerso come alla base di tali attività possono essere identificati significati e frames di significati religiosi riconducibili ad una dottrina istituzionalizzata, significati e frames di significati religiosi – o se si preferisce spirituali – che si collocano però al di fuori del riferimento a più ampi quadri dottrinali, ma anche significati e frames di significati invece del tutto esterni al piano religioso. E tali categorie differenziate di elementi come si è visto sono presenti nei quadri interpretativi individuali talvolta in modo esclusivo, talvolta (anzi sembra di poter dire spesso) all'interno di forme complesse di compresenza.

Tale dotazione di significato delle pratiche adottate rimane addirittura anche in quei casi in cui un certo atto è compiuto con significativa ripetitività e con debole riflessività. Il significato può infatti in questi casi emergere dall'inserimento di tale atto all'interno dei personali quadri cognitivi dell'individuo e più in particolare nella relazione semantica con altre attività caratterizzanti l'agire quotidiano di quell'individuo. Un'azione comunemente considerata "religiosa" sarà in questi casi interpretabile in senso stretto come una "pratica sociale" (nell'accezione di Ansart 1999), in quanto attività esercitata abitualmente da un individuo, o da un gruppo, che, pur non richiedendo una riflessione esplicita all'attore nella sua realizzazione, né una capacità dell'attore di formulare esplicitamente le conoscenze che sono alla sua base, tuttavia mantiene in sé elementi di intenzionalità e di significato. Tali pratiche sociali, affiancate anche da altre, interne o esterne al campo religioso, potranno poi aggregarsi all'interno di profili individuali e collettivi di azione in cui il significato di ciascun elemento sarà collegato a quello degli altri, in una rete semiotica dotata di un senso unitario, fino all'emergere di veri e propri lifestyles attraverso i quali individui e collettività esprimeranno identità, identificazione, distinzione, e riconoscimento rispetto ad altri individui e ad altre collettività (si veda in merito Berzano 2009, 2012, 2014; Genova 2012a, 2012b; Berzano, Genova 2011).

L'elaborazione dei significati delle pratiche religiose peraltro non solo non avviene all'interno di processi interpretativi strettamente individualizzati, ma più in particolare è il risultato di processi culturali che collocano l'individuo tanto all'interno di reti di attori socio-culturali anch'essi coinvolti in tali pratiche quanto all'interno di un più ampio contesto socio-culturale che fornisce quadri semiotici generali con i quali tale individuo è comunque chiamato a confrontarsi (la questione del rapporto tra significati individuali, significati collettivi e significati istituzionali delle

pratiche religiose è chiaramente particolarmente complessa; alcune riflessioni in merito che vanno nella direzione della proposta interpretativa avanzata all'interno di questo contributo sono state presentate in Genova 2012 b e Genova 2014, in particolare §§ 2-3). Ecco perché un'analisi orientata alla comprensione del campo religioso deve oggi essere in grado di adottare uno sguardo che vada al di là dei confini di questo campo, sia nel senso di considerare forme e pratiche sociali innovative la cui collocazione socio-culturale appare ancora in via di definizione (processo che sembra ormai da tempo non solo avviato ma anche consolidato), sia nel senso di analizzare queste forme e pratiche – così come quelle più tradizionali – attraverso chiavi di lettura capaci di superare una sorta di “settorializzazione” che tenderebbe a leggerle solo o prevalentemente con gli strumenti ed i concetti tipici dell'analisi dei fenomeni religiosi una volta che tali pratiche fossero identificate come interne a questo dominio. Ed è forse proprio su questo secondo versante che si concentrano le maggiori difficoltà, essendo richiesta in tale ampliamento di sguardo anche un'operazione di attraversamento di confini disciplinari che implica anche, per i ricercatori, importanti investimenti e cambiamenti di prospettiva. Ma si tratta di una sfida che, sembra di poter dire, laddove raccolta, sarà in grado di bilanciare tale impegno con la messa a disposizione di lenti e sguardi particolarmente efficaci per la comprensione di un campo (sempre più) complesso e mutevole come quello religioso.

Riferimenti bibliografici

- Albera D., Eade J. (2015) (a cura di), *International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*, Routledge, London.
- Ansart P. (1999), *Pratique*, in Akoun A., Ansart P., *Dictionnaire de Sociologie*, Le Robert/Seuil, Parigi, pp. 416-417.
- Bailey E. (1983), The implicit religion of contemporary society. An orientation and plea for its study, in "Religion. Journal of religion and religions", n. 13, pp. 69-83.
- Bailey E. (2006), *Implicit religion in contemporary society*, Peeters, Leuven.
- Bänziger S., Janssen J., Scheepers P. (2008), Praying in a secularized society. An empirical study of praying practices and varieties, in "The international journal for the psychology of religion", n. 18, pp. 256-265.
- Barber R. (1993), *Pilgrimages*, The Boydell Press, London.
- Beck U. (2009), *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari.
- Bell C. (1992), *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Bell C. (1997), *Ritual. Perspectives and dimensions*, Oxford University Press, Oxford.
- Bellah R.N. (1967), Civil religion in America, in "Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences", n. 1, pp. 1-21.
- Benford A.D., Snow D.A. (2000), Framing Processes and Social Movements. An Overview and Assessment, in "Annual Review of Sociology", n. 26, pp. 611-639.
- Benson B.E., Wirzba N. (2005), *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press, New York.
- Berger P., Davie G., Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il mulino, Bologna.
- Berzano L. (2009), Conversion as a New Lifestyle. An Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy, in G. Giordan (a cura di), *Conversion in the Age of Pluralism*, Brill, Leiden-Boston, pp. 213-242.
- Berzano L. (2012), Religious Lifestyles, G. Giordan, W.H. Swatos (a cura di), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Springer, London, pp. 57-73.
- Berzano L. (2014), *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano-Udine.
- Berzano L., Genova C. (2011), *Sociologia dei lifestyles*, Carocci, Roma.
- Bond N., Packer J., Ballantyne R. (2014), Exploring visitor experiences, activities and benefits at three religious tourism sites, in "International Journal of Tourism Research", n. 5, pp. 471-481.
- Breslin M.J., Lewis C.A. (2008), Theoretical models of the nature of prayer and health. A review, in "Mental health, religion & culture", n. 1, pp. 9-21.
- Buzinde C.N., Kalavar J.M. (2014), Emic understanding of Kumbh Mela pilgrimage experiences, in "Annals of tourism research", n. 49, pp. 1-18.
- Chand M. (2010), A cross-national study of motivational determinants among non-resident Indian visitors to religious centers in India, in "International journal of hospitality & tourism administration", n. 1, pp. 22-38.
- Chang H., Wang K., Shen C. (2012), The ageing pilgrimage tourist. Role of local accessible tourism development, in "African Journal of Business Management", n. 1, pp. 80-85.
- Cipriani R. (2011), Diffused Religion and Prayer, in "Religions", n. 2, pp. 198-215.
- Cohen E. (1979), A phenomenology of tourist experiences, in "Sociology", n. 13, pp. 179-201.
- Collins-Kreiner N. (2007), Graves as attractions. Pilgrimage-tourism to Jewish holy graves in Israel, in "Journal of cultural geography", n. 1, pp. 67-89.
- Collins-Kreiner N. (2010a), The geography of pilgrimage and tourism. Transformations and implications for applied geography, in "Applied geography", n.1, pp. 153-164.
- Collins-Kreiner N. (2010b), Researching pilgrimage. Continuity and transformations, in "Annals of tourism research", n. 2, pp. 440-456.

- Collins-Kreiner N., Gatrell J.D. (2006), Tourism, heritage and pilgrimage. The case of Haifa's Baha'i Gardens, in "Journal of heritage tourism", n. 1, pp. 32-50.
- Davidsson Bremborg A. (2013), Creating sacred space by walking in silence. Pilgrimage in a late modern Lutheran context, in "Social Compass", n. 4, pp. 544-560.
- Davie G. (1994), Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Blackwell, Oxford.
- Day A. (2011), Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World, Oxford University Press, New York.
- della Dora V. (2012), Setting and blurring boundaries. Pilgrims, tourists, and landscape in Mount Athos and Meteora, in "Annals of tourism research", n. 2, pp. 951-974.
- Eickelman D.F. (2010), Pilgrimage, in Barnard A., Spencer J. (a cura di), The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, Routledge, London-New York, pp. 539-540.
- Fine G.A. (2009), Piccoli gruppi e creazione culturale, in Santoro M., Sassatelli R. (a cura di), Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche, Il mulino, Bologna, pp. 219-238.
- Fuller R.C. (2001), Spiritual, but not religious. Understanding unchurched America, Oxford University Press, Oxford.
- Garelli F. (2011), Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo, Il mulino, Bologna.
- Gauthier F., Martikainen T. (2013), Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets, Ashgate, Farnham.
- Genova C. (2012a), Methodology and techniques in the study of religious lifestyles, in "Annual review of the sociology of religion", n. 3, pp. 229-248.
- Genova C. (2012b), Il senso della preghiera nella prospettiva delle pratiche sociali, in "Lexia. Rivista internazionale di semiotica", n. 11-12, pp. 263-278
- Genova C. (2014), La religiosità popolare tra cornici e allineamenti. Riflessioni su confini del campo e processi generativi, in Berzano L., Castegnaro A., Pace E. (a cura di), Religiosità popolare nella società post-secolare, Il Messaggero, Padova, pp. 87-108.
- Gill S.D. (2005), Prayer, in Jones L. (a cura di), Encyclopedia of Religion, Thomson-Gale, Farmington Hill, pp. 7367-7372.
- Giordan G., Pace E. (2014), Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World, Brill, Leiden-Boston.
- Giordan G., Woodhead L. (a cura di) (2013), "Annual Review of the Sociology of Religion" (Prayer in religion and spirituality), n. 4.
- Giordan G., Woodhead L. (a cura di) (2015), A sociology of prayer, Ashgate, London.
- Glock C.Y., Stark R. (1965). Religion and Society in Tension. Rand McNally, Chicago.
- Goffman E. (2001), Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza, Armando, Roma.
- Gorski Ph., Kyuman Kim D., Torpey J., VanAntwerpen J. (a cura di) (2012), The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society, New York University Press, New York-London.
- Hassauer F. (2006), Pilgrimage, in von Stuckrad K. (a cura di), The Brill Dictionary of Religion, Brill, Leiden-Boston, pp. 1452-1456.
- Hervieu-Léger D. (1993), Religione e memoria, Il mulino, Bologna.
- Hervieu-Léger D. (2000) Religion as a Chain of Memory, Polity Press, Cambridge.
- Kehl-Bodrogi K. (2006), Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm, in "Central Asian Survey", n. 3, pp. 235-250.
- Khoury A.T. (2004) Preghiera, in Khoury A.T. (a cura di), Dizionario delle religioni monoteistiche, Piemme, Casale Monferrato.
- Krause N. (2011), Assessing the prayer. Lives of older whites, older blacks and older Mexican Americans. A descriptive analysis, in "International journal for the psychology of religion", n. 1, pp. 60-78.
- Ladd K.L., Spilka B. (2002), Inward, outward, and upward. Cognitive aspects of prayer, in "Journal for the scientific study of religion", n. 41, pp. 475-484.
- Ladd K.L., Spilka B. (2006), Inward, outward, and upward. Scale reliability and validation, in

- "Journal for the scientific study of religion", n. 45, pp. 233-251.
- Lenski, G. (1961), *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Greenwood Press, Westport.
- Levine M. (2008), Prayer as coping. A psychological analysis, in "Journal of health care chaplaincy", n. 2, pp. 80-98.
- Lois-Gonzalez R.C., Santos X.M. (2015), Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations, in "Journal of Tourism and Cultural Change", n. 2, pp. 149-164.
- Loveland M.T. (2008). Pilgrimage, religious institutions, and the construction of orthodoxy, in "Sociology of religion", n. 69, pp. 317-334.
- Luckmann T. (1963), *La religione invisibile*, Il mulino, Bologna.
- Lyotard J.-F. (1981), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- MacKian S. (2012), *Everyday Spirituality. Social and Spatial Worlds of Enchantment*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- McInnes Miller M., Chavier M. (2013), Clinicians' experiences of integrating prayer in the therapeutic Process, in "Journal of spirituality in mental health", n. 2, pp. 70-93.
- Melton J.G. (2008), Pilgrimage, in *The Encyclopedia of Religious Phenomena*, Visible Ink, Canton, pp. 255-257.
- Melton J.G. (2011) (a cura di), *Religious Celebrations*, ABC-CLIO, Santa Barbara-Denver-Oxford.
- Nesti A. (1985), *Il religioso implicito*, Iannua, Roma.
- Nesti A. (1990), Implicit religion. The issues and dynamics of a phenomenon, in "Social compass", n. 4, pp. 423-438.
- Nolan M., Nolan S. (1992), Religious sites as tourism attractions in Europe, in "Annals of tourism research", n. 19, pp. 68-78.
- Norman A. (2011), *Spiritual Tourism. Travel and Religious Practice in Western Society*, Bloomsbury, New York.
- Norman A., Cusack C. (2014), *Religion, Pilgrimage and Tourism*, Routledge, London-New York.
- Oberlies Th. (2006), Prayer, in von Stuckrad K. (a cura di), *The Brill Dictionary of Religion*, Brill, Leiden-Boston, pp. 1486-1489.
- Poloma M.M., Pendleton B. F. (1989), Exploring types of prayer and quality of life. A research note, in "Review of Religious Research", n. 1, pp. 46-53.
- Raj R., Griffin K. (a cura di) (2015), *Religious Tourism and Pilgrimage Management. An International Perspective*. CABI Publishing, Wallingford.
- Reader I.R. (2007), Pilgrimage growth in the modern world. Meanings and implications, in "Religion", n. 37, pp. 210-229.
- Rech G. (2015), Le 'Trekking du Christ pensant' des Dolomites, in "Journal of Alpine Research/Revue de géographie alpine".
- Rinschede G. (1992), Forms of religious tourism, in "Annals of tourism research", n. 1, pp. 51-67.
- Rodrigues S., McIntosh A.J. (2014), Motivations, experiences and perceived impacts of visitation at a Catholic monastery in New Zealand, in "Journal of heritage tourism", n. 9, pp. 271-284.
- Roof W.C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper Collin, San Francisco.
- Roof W.C. (1999), *Spiritual marketplace. Baby boomers and the remaking of American religion*, Princeton University Press, Princeton.
- Salamone F.A. (2004), *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, Routledge, London.
- Schnell T., Pali S. (2013), Pilgrimage today. The meaning-making potential of ritual", in "Mental Health, religion and culture", n. 9, pp. 887-902.
- Scriven R. (2014), Geographies of pilgrimage. Meaningful movements and embodied mobilities, in "Geography compass", n. 4, pp. 249-261.
- Sharpley R., Sundaram P. (2005), Tourism. A sacred journey? The case of Ashram tourism, India, in "International journal of tourism research", n. 7, pp. 161-171.

- Shuo Y.S.S., Ryan C., Liu G.M. (2009), Taoism, temples and tourists. The case of Mazu pilgrimage tourism, in "Tourism Management", n. 30, pp. 581-588.
- Smith V.L. (1992), Introduction. The quest in guest, in "Annals of tourism research", n. 1, pp. 1-17.
- Snow D.A. (2007), Framing and Social Movements, in Ritzer G. (a cura di), The Blackwell Encyclopedia of Sociology, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, pp. 1780-1784.
- Snow D.A., Burke Rochford E. jr, Worden S.K., Benford R.D. (1986), Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation, in "American Sociological Review", n. 4, pp. 464-481.
- Swatos W.H. (2006) (a cura di), On the Road to Being There. Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity, Brill, Leiden-Boston.
- Taylor Ch. (1989), Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor Ch. (2002), Varieties of Religion Today, Harvard University Press, Cambridge.
- Timothy D.J., Olsen D.H. (2006), Tourism, Religion and Spiritual Journeys, Routledge, London-New York.
- Tomasi L. (2002), Homo Viator. From medieval pilgrimage to religious tourism via the journey, in Swatos W.H., Tomasi L. (a cura di), From medieval pilgrimage to religious tourism. The social and cultural economics of piety, Praeger, Westport, pp. 2-24.
- Towler R. (1974), Homo religiosus. Sociological problems in the study of religion, Constable, London.
- Turner B.S. (2011), Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State, Cambridge University Press, Cambridge.
- Turner V., Turner E. (1978), Image and pilgrimage in Christian culture, Columbia University Press, New York.
- Vidal-Casellas D., Aulet Serrallonga S., Crous-Costa N. (2013), Structuration and branding of a religious tourism product: Catalonia sacra, in "Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural", n. 11, pp 135-145.
- Vukoni'c B. (1996), Tourism and religion, Elsevier, London.
- Wang W., Chen J.S., Huang K. (2015), Religious tourist motivation in Buddhist mountain. The case from China, in "Asia Pacific journal of tourism".
- Wong C.U.I., Rayn C., McIntosh A.J. (2013), The monasteries of Putuoshan, China. Sites of secular or religious tourism?, in "Journal of travel & tourism marketing".
- Wright Mills C. (1971), Azioni situate e vocabolari di motivi, in Wright Mills C., Sociologia e conoscenza, Bompiani, Milano.
- Yoder D. (1974), Toward a definition of folk religion, in "Western folklore", n. 1, pp. 2-15.
- Zaleski P., Zaleski C. (2005), Prayer. A history, Houghton Mifflin, Boston.
- Zapponi E. (2011), Marcher vers Compostelle. Ethnographie d'une pratique pelerine, L'Harmattan, Paris.